



Le culte de saint Martin dans le haut Moyen Age et l'Europe Centrale

Bruno Judic

► To cite this version:

Bruno Judic. Le culte de saint Martin dans le haut Moyen Age et l'Europe Centrale. Sveti Martin Turski kot simbol evropske kulture. Saint Martin de Tours, symbole de la culture européenne, Mohorjeva, Ljubljana, p. 32-44, 2008, 9783708604268. hal-01023831

HAL Id: hal-01023831

<https://univ-tours.hal.science/hal-01023831>

Submitted on 23 Jul 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Dans *Sveti Martin Tourski kot simbol evropske kulture. Saint Martin de Tours, symbole de la culture européenne*, dir. Jasmina Arambasic, Ljubljana 2008, p. 21-44.

Bruno JUDIC

Le culte de saint Martin dans le haut moyen âge et l'Europe centrale

Quand Eugen Ewig étudie le culte de saint Martin à l'époque franque, son point de départ est naturellement, semble-t-il, le tombeau du saint, à Tours (1). Les premières églises sous le vocable de saint Martin sont la basilique funéraire de Tours, l'église où le saint est mort: Candes (aujourd'hui Candes-Saint-Martin) et le monastère de Ligugé fondé par Martin au sud de Poitiers. On est cependant embarrassé pour établir clairement les plus anciens patronages martinien car la principale source semble être Grégoire de Tours, aussi bien dans les Dix livres d'Histoires que dans ses oeuvres hagiographiques, et Grégoire de Tours écrit dans les années quatre-vingts du VI^e siècle. On a donc un écart de temps important entre la mort de Martin, 397, et les indications de Grégoire de Tours. Eugen Ewig a pris comme point de départ de son étude le

tombeau du saint mais il a surtout voulu mettre en évidence le rôle déterminant de la monarchie franque dans la promotion du saint. Là encore notre source est Grégoire de Tours. Il raconte le passage de Clovis à Tours avant d'aller combattre les Wisigoths. En traversant le territoire tourangeau, Clovis donna l'ordre à son armée de ne rien réquisitionner dans ce territoire pour ne pas offenser saint Martin. Après la bataille qui vit la victoire des Francs et la déroute des Wisigoths et la mort de leur roi Alaric, Clovis "retourna à Tours où il offrit de nombreux présents à la basilique de saint Martin". Suit alors le récit étonnant du "triomphe" de Clovis, à la manière d'un *imperator* romain, Clovis, à cheval, se rend de la basilique saint Martin à la cathédrale de Tours, vêtu de pourpre et coiffé d'un diadème et distribuant à la foule de l'or et de l'argent. Cette scène de 507 joue un rôle tellement important dans l'histoire de Clovis qu'on a aussi proposé de l'associer au baptême de Clovis en supposant que Grégoire de Tours avait un peu manipulé la chronologie et que le baptême devait avoir eu lieu aussi en 507 - et non pas 496 - comme conséquence de cette victoire de Vouillé (2).

On ne saurait donc sous-estimer cet épisode de 507 et, du point de vue du culte de saint Martin, on tient assurément un moment essentiel dans le développement du culte (3). De fait Eugen Ewig organise son raisonnement à partir de cet épisode. Il peut ainsi établir une chronologie qui rattache étroitement le culte de saint Martin à la monarchie franque. Il met en évidence deux grandes périodes: la première moitié du VI^e siècle, puis la fin du VII^e siècle. La première moitié du VI^e siècle est marquée par l'essor des dédicaces martinienues dans le royaume franc: Chartres, Bourges, Paris, Mayence et à partir de Mayence vers la Rhénanie et ultérieurement les territoires francs

à l'est du Rhin. Saint-Martin d'Autun et Saint-Martin d'Ainay à Lyon favorisés par Brunehaut s'inscrivent encore dans cette phase. Grégoire de Tours, vers la fin du VI^e siècle, est précisément le témoin de cette première grande période de développement du culte qu'on peut rattacher à la politique religieuse de Clovis poursuivie par ses successeurs. Le cas de la cathédrale de Mayence est sans doute le plus caractéristique dans ce sens, mais Paris, avec les origines de Saint-Martin des Champs est également significatif. La deuxième période, fin du VII^e siècle, est toutefois encore plus "politique". Cette deuxième phase correspond en effet à une nouvelle expansion franque en direction du nord et de l'est sous la direction des Pippinides, Pépin d'Herstal, puis au début du VIII^e siècle, Charles Martel. On attribue ainsi à cette deuxième phase Saint-Martin de Cologne et Saint-Martin d'Utrecht. Enfin Ewig laisse entendre, au-delà, une troisième période: fin VIII^e - début du IX^e siècle avec Charlemagne mais au-delà de "l'époque franque" comprise comme l'époque mérovingienne (4).

Tout cela constitue un acquis essentiel et donne des repères certainement fondamentaux pour s'orienter dans une histoire aussi riche et aussi confuse que celle du culte de saint Martin. Mais on peut aussi adopter un autre point de départ. Non pas le tombeau, Tours, qui est certes l'un des éléments essentiels du culte des saints, mais le texte, la *Vita*, un autre élément non moins essentiel du culte des saints (5). Or nous avons, avec la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, un texte exceptionnel, contemporain du saint lui-même, de grande qualité littéraire et de grande inspiration spirituelle. Cette *Vita* est en outre augmentée de quelques pièces essentielles issues aussi de la plume de Sulpice Sévère, trois lettres en particulier pour évoquer la mort du saint, et les

Dialogues. Nous savons ainsi que Sulpice Sévère n'était pas un tourangeau et ne résidait nullement à Tours mais dans le sud de la Gaule, à l'est de Toulouse. Nous savons qu'il appartenait à un cercle à la fois lettré et ascétique où l'on trouve aussi l'Aquitain Paulin devenu au début du V^e siècle, évêque de Nole en Campanie. Or Paulin est un brillant intellectuel, en correspondance avec saint Jérôme et saint Augustin. En s'installant à Nole, Paulin s'attache à la promotion du saint local, Félix. Il cherche d'ailleurs à attirer aussi son ami Sulpice en Campanie. Mais il reçoit la *Vita Martini* et se prend d'enthousiasme pour ce texte, à tel point que, selon Sulpice Sévère lui-même, dans les Dialogues, Paulin en a diffusé la connaissance "non seulement à travers toute l'Italie, mais aussi à travers tout l'Illyricum" (6). Nous avons deux éléments majeurs pour apprécier cette diffusion "italienne": la construction d'une basilique Saint-Martin à Rome (Saints Silvestre et Martin) par le pape Symmaque (entre 498 et 514) et la rédaction d'un manuscrit, le Veronensis XXXVIII, bien daté de 517. Ces deux faits sont exceptionnels. Rome est restée attachée jusqu'au VII^e siècle à un culte des saints qui est avant tout le culte des martyrs alors qu'ailleurs on vénérât très tôt les saints évêques. Cela montre quelle étonnante réputation Martin avait acquise, dès le V^e siècle, pour qu'on lui élève une église dans Rome. La fondation de cette basilique à Rome par Symmaque est mentionnée par le *Liber pontificalis*. On ne peut pas négliger le fait que Symmaque fut contesté durant tout son pontificat par les partisans de Laurent et que le conflit entre les deux rivaux fut à certains moments très aigu. Symmaque disposait, semble-t-il, d'un appui plus large dans la population romaine et surtout, finalement, de l'appui de Théodoric longtemps réticent à intervenir dans ce conflit interne à l'Eglise romaine (7).

Le manuscrit de Vérone est aujourd'hui le témoin le plus ancien - et de loin - de la tradition manuscrite. Son contenu en fait un recueil "monastique" ou ascétique et correspond à une image fortement monastique et ascétique de Martin (8). Mais un tel manuscrit suppose l'existence d'autres manuscrits, antérieurs, qui ont permis la diffusion de ce texte jusqu'à Vérone. Mais peut-on trouver des jalons entre Paulin, au début du V^e siècle, et le début du VI^e siècle? On peut relever au moins un cas: à Pavie, l'évêque Crispinus Ier, mort en 466, est enterré dans une *ecclesia sancti Martini in Terra Arsa* (auj. San Martino Siccomario). C'est un texte du XIV^e siècle qui rapporte ce fait mais évoque aussi une translation de la dépouille au IX^e siècle. Si l'on fait confiance à ce témoin tardif, une église Saint-Martin existait aux environs de Pavie dès le milieu du V^e siècle. Pavie est, selon la *Vita Martini*, le lieu d'enfance du saint. La lecture de la *Vita* pouvait inciter à réinstaller Martin sur un des lieux de sa vie (9). Les églises dédiées à saint Martin sont très nombreuses dans toute l'Italie, ainsi que les localités portant le nom de Saint-Martin. Chaque cas doit naturellement être examiné. Mais il n'est pas impossible que certaines dédicaces puissent remonter au V^e siècle. C'est une hypothèse proposée pour l'église de San Martino a Rive d'Arcano (ou San Martino Ravis d'Arcjan) à Udine que des fouilles archéologiques peuvent faire remonter au V^e siècle (10). Signalons aussi l'éloge de saint Martin par Ennode de Pavie; toutefois l'hymne ne semble pas contenir d'allusion à une éventuelle place de Martin à Pavie (11). On peut encore évoquer le cas de Vérone. Les *Versus de Verona* (ou *Laudes civitatis Veronensis*) ont été composés entre 796 et 806; ils font l'éloge de la cité et décrivent les églises qui protègent la ville de tous les côtés: *Ab Occidente custodit Syxtus et Laurentius / Ypolitus, Apollinaris, duodecim apostoli / domini magnus*

confessor Martinus sanctissimus. Du côté de l'ouest la garde est assurée par Sixte, Laurent, Hyppolite, Apollinaire, les douze apôtres, le grand confesseur du Seigneur le très saint Martin. Martin est ici associé à des martyrs et aux apôtres, des dévotions très anciennes et sa présence est peut-être bien antérieure au VIII^e siècle (12). L'église de sépulture de Crispinus de Pavie (San Martino Siccomario) est contemporaine du chantier entrepris à Tours par Perpetuus, à partir de 461. Et Paulin de Périgueux, à la demande de Perpetuus, et Sidoine Apollinaire écrivirent des vers pour saint Martin à partir du texte de Sulpice plutôt qu'à partir du tombeau tourangeau. Mieux même c'est le développement du culte en Italie qui stimulait les lettrés gallo-romains. On doit supposer davantage une diffusion de l'Italie vers Tours que de Tours vers l'Italie (13).

Cette diffusion "italienne" connaît encore d'autres sommets au cours du VI^e siècle. Deux sont particulièrement importants: Ravenne et le Mont Cassin. A Ravenne, l'église Saint-Apollinaire le Neuf (San Apollinare Nuovo) conserve jusqu'aujourd'hui de magnifiques mosaïques, posées vers 560: des processions se déroulent parallèlement sur chaque côté de la nef en direction de l'abside, d'un côté la procession des vierges saintes, de l'autre la procession des martyrs; en tête de la procession des martyrs on trouve saint Martin, au plus près de l'abside et du Christ. On a même souligné que Martin porte un manteau pourpre (et non pas le vêtement blanc des martyrs) comme le Christ lui-même de l'abside vêtu de pourpre (14). Cette image exceptionnelle se situe dans la continuité des témoins italiens antérieurs. Comment la comprendre? Cette église de Ravenne avait été construite au début du VI^e siècle par Théodoric sous le vocable du Christ. Mais Théodoric était arien et, après la reconquête justinienne de 540, il fallait

débarrasser les églises ravennates des souvenirs des goths ariens. Cette église reçut un nouveau patronage, saint Martin, *San Martino al ciel d'oro*, avec un nouveau décor de mosaïques. Cette grande réalisation ravennate achève, en quelque sorte, le développement d'un aspect initial essentiel du culte de saint Martin, la lutte de l'orthodoxie contre l'arianisme. Martin est le champion de saint Hilaire, selon le texte même de Sulpice Sévère. Cette dimension anti-arienne est très certainement capitale dans l'essor du culte au V^e siècle et tout spécialement en Italie où la présence arienne est plus sensible qu'en Gaule. Rappelons que le patrice Ricimer est le vrai maître de Rome entre 455 et 472 et qu'il est arien. Un peu plus tard, Théodoric, envoyé avec son armée ostrogothe par l'empereur Zénon contre Odoacre en 488, était également arien. Cet arianisme gothique avait sans doute avant tout une fonction politique: distinguer le groupe des guerriers goths du reste de la population italique. Mais les évêques devaient néanmoins réaffirmer la position orthodoxe. Le culte de saint Martin apparaît comme un moyen d'affirmer l'orthodoxie nicéenne. La fondation d'une église Saint-Martin à Rome même est attribuée au pape Symmaque qui fut l'un des protagonistes du schisme laurentien. Il n'est pas impossible que le culte de saint Martin, désormais bien établi, faisait en quelque sorte l'objet de surenchères entre les deux rivaux au titre pontifical. C'est en tout cas, à partir de Ravenne, qu'on voit se dérouler la carrière d'un grand dévot à saint Martin à la fin du VI^e siècle, Venance Fortunat. Guéri à Ravenne par l'intercession de saint Martin, il entreprend un grand pèlerinage vers le tombeau du saint, selon un itinéraire ici très important puisqu'il traverse les Alpes à partir du Frioul, et qu'il traverse la Bavière avant de descendre le Rhin et de rejoindre la cour franque à Metz (15).

Au Mont Cassin, dans l'abbaye fondée par saint Benoît, on retrouve en effet saint Martin. Il faut ici insister sur cette présence. Une présentation rapide, dans des notices générales sur le Mont Cassin, évoque la fondation par saint Benoît d'une église dédiée à saint Jean Baptiste et d'un oratoire saint Martin, comme si on était gêné par la présence de ce saint Martin à cet endroit et comme si, naturellement, la vraie dédicace devait être celle à saint Jean Baptiste beaucoup plus facilement explicable. Or il faut reprendre le texte de Grégoire le Grand dans le livre II des Dialogues: "La place forte qu'on appelle Casinum est située sur le côté d'une montagne élevée. Celle-ci la reçoit en une large poche, puis continue à s'élever sur un parcours de trois milles, comme tendant son sommet vers le ciel. Il y avait là un temple très ancien où, selon le rite antique des païens, un culte était rendu à Apollon par les pauvres imbéciles d'une population agricole. Tout autour avaient poussé des bois consacrés aux démons; encore en ce temps-là une foule d'infidèles prenait beaucoup de peine, dans son inconscience, à des sacrifices sacrilèges. Dès son arrivée, l'homme de Dieu brisa l'idole, renversa l'autel, rasa les bois; dans le temple d'Apollon, il bâtit un oratoire à saint Martin, et à l'emplacement de l'autel d'Apollon, un oratoire à saint Jean. Il appelait à la foi, par une prédication continuelle, toute la population des alentours" (16). Grégoire emploie le même mot pour désigner l'église saint Jean et l'église saint Martin, *oraculum* pour *oratorium* (c'est là un hapax de Grégoire le Grand qui fait le même emploi de *oraculum* au sens de *oratorium* dans la lettre 13, 19), et cite en premier la dédicace à saint Martin. Ajoutons qu'il s'agit de remplacer un temple païen détruit et on doit bien comprendre que le temple d'Apollon était le bâtiment abritant le dieu, remplacé donc par l'église

Saint-Martin, tandis que l'autel d'Apollon devait être situé en avant et à l'extérieur du temple et il est remplacé par l'église Saint-Jean. D'ailleurs, selon dom Pantoni qui fouilla le site du Mont Cassin au lendemain de la destruction totale en 1944, l'église Saint-Martin mesurait 8 m sur 20 m et était donc un peu plus grande que l'église Saint-Jean qui mesurait 8 m sur 15, 25 m (17). Ce texte de Grégoire me paraît donc très important dans l'essor du culte martinien et dans le développement d'une dimension spécifique de ce culte (18).

Il convient ici de reprendre les remarques faites récemment par Paul Meyvaert sur les Dialogues de Grégoire le Grand, à la suite d'ailleurs des travaux de dom Adalbert de Vogüé (19). Paul Meyvaert rappelle le principe de composition des Dialogues, avancé par Grégoire lui-même: montrer aux fidèles romains et italiens des exemples récents et proches de sainteté pour équilibrer le prestige des saints orientaux. Mais Grégoire le Grand a aussi un autre modèle: celui de saint Martin ou plutôt des textes de Sulpice Sévère. Le modèle littéraire formel, la forme dialoguée, des Dialogues de Grégoire le Grand est en effet fourni par les Dialogues de Sulpice Sévère. Or il ne s'agit pas seulement d'un modèle littéraire mais aussi d'un exemple fondamental. Le rayonnement de Martin est exceptionnel et Grégoire le Grand cherche à équilibrer Martin avec un saint nouveau et plus proche, Benoît. Plusieurs passages des Dialogues de Grégoire apparaissent fortement marqués par l'influence du texte de Sulpice Sévère. Ajoutons la présence d'un ermite du nom de Martin, ermite sur le Mont Marsique en Campanie, dont la figure emprunte à un personnage d'ermite, Caluppan, chez Grégoire de Tours, et à l'érémisme originel de Benoît (20). Dans la scène de fondation du Mont Cassin, on retrouve précisément un épisode martinien ou plutôt une typologie

martinienne, la destruction des temples païens (par ex. *Vita Martini*, c. 14-15). Saint Martin ne se trouve donc pas par hasard au Mont Cassin. Il faut insister sur son immense prestige dans l'Italie du VI^e siècle et sur la signification qu'il pouvait avoir pour saint Benoît. Martin est à la fois, me semble-t-il, un modèle de sainteté missionnaire pour l'éradication du paganisme et un modèle de vie monastique et ascétique. Ce dernier aspect est même probablement fondamental dans la volonté de fonder une communauté monastique et de lui donner une référence très forte en tant que relais explicite entre les ermites égyptiens, saint Antoine, et l'Italie du milieu du VI^e siècle. Cette dédicace martinienne originelle du Mont Cassin n'est pas restée sans conséquence. On recense en effet plus d'une trentaine d'églises et de monastères en Italie centrale et méridionale sous le patronage de saint Martin en relation avec l'abbaye du Mont Cassin (21). Mais il est bien sûr impossible d'établir nettement à partir de quand ces patronages ont été institués.

Il faut aussi noter que saint Martin est encore présent dans la correspondance de Grégoire le Grand qui mentionne un monastère Saint-Martin à Palerme en Sicile et un monastère Saint-Martin à Naples (22). Dans ce dernier cas il s'agit d'une fondation bien antérieure à Grégoire, remontant à l'évêque Sévère (23) et donc au même contexte monastique que la fondation de Benoît au Mont Cassin. Où était situé ce monastère Saint-Martin à Naples? Les lettres de Grégoire le Grand, et d'autres sources, montrent un grand nombre de fondations monastiques à l'ouest de la ville antique sur les pentes qui descendent de l'actuel Colle Sant'Elmo. C'est là qu'on installa les reliques de saint Séverin rapporté du Norique - et le parallèle avec Martin est intéressant. Quand un roi angevin établit au XIV^e siècle une chartreuse sur cette colline, ce monastère prit le nom

de saint Martin. On attribue ce patronage à l'origine angevine du roi, mais n'aurait-on pas repris un ancien patronage déjà attesté au VI^e siècle? C'est dans ce même contexte ascétique et monastique qu'on peut comprendre la dédicace de l'église du monastère de Cassiodore à Vivarium: c'était aussi une église Saint-Martin construite à une époque contemporaine de Benoît (24).

On peut situer dans le même sens un autre Martin, lui aussi originaire de Pannonie, arrivé en Galice, dans le nord-ouest de la péninsule ibérique vers 550. Martin de Braga avait une grande dévotion envers Martin de Tours auquel il dédia une église à Braga. Il est même possible qu'il soit passé par Tours avant d'aller en Galice et que son voyage coïncide avec l'arrivée de reliques de saint Martin dans le royaume suève de Galice. Martin de Braga composa des vers en l'honneur de saint Martin où l'on trouve en particulier ceci: "Tu fais venir des peuples immenses et variés sous la pieuse alliance du Christ: l'Alaman, le Saxon, le Thuringien, le Pannonien, le Ruge, le Slave, le Norique, le Sarmate, le Dace... sous ta conduite ils se réjouissent de connaître Dieu." (25). Sans doute la dimension anti-arienne est toujours à l'arrière-plan de l'action de Martin de Braga, mais les vers qu'on vient de citer montrent un saint à vocation missionnaire qui fait entrer dans l'orbite chrétienne les peuples non romains, des peuples que ce deuxième Martin, pannonien, devait assez bien connaître. Parmi ces peuples on notera la présence du Slave, ce qu'on pourrait prendre pour une exagération poétique, au milieu du VI^e siècle, tout comme pour les Alamans ou les Saxons. Toutefois ces vers de Martin de Braga ramènent l'attention vers l'Europe centrale, vers cette Europe centrale qui, selon la *Vita Martini*, était le lieu de naissance de saint

Martin. En partant du texte de Sulpice Sévère, le culte de saint Martin s'est développé vers son tombeau, n'aurait-on pas aussi des tentatives précoces de retour du culte vers les lieux de naissance et d'enfance? (26).

Dans cette anabase vers l'Europe centrale, on peut évoquer le rôle éventuel du culte de saint Martin dans la province ecclésiastique d'Aquilée. Un monastère San Martino di Beligna à Aquilée était déjà en ruines au IX^e siècle quand il fut restauré. Sa fondation remontait peut-être au début du VI^e siècle et peut-être à l'emplacement d'un sanctuaire celtique à Belenos (Belenos > Beligna). On a évoqué ci-dessus une ancienne église Saint-martin à Udine. A Cividale del Friuli une église Saint-Martin est attestée au XIII^e siècle dans un contexte qui remonterait à l'époque lombarde (VI^e-VII^e s.?). Un reliquaire daté VI^e-VII^e s. à Aquilée conservait des reliques de saint Martin (27). Paul Diacre, originaire du Frioul, connaît bien saint Martin qu'il évoque dans son Histoire romaine, comme dans l'Histoire des Lombards à propos du pèlerinage de Venance Fortunat en donnant des précisions sur le culte de saint Martin à Ravenne (28).

Il faut cependant revenir à la chronologie d'Eugen Ewig avec un autre détour par l'Irlande. Quand l'irlandais Colomban est chassé de Luxeuil vers 610, il descend la Loire pour rentrer en Irlande et fait une étape spéciale à Tours pour vénérer saint Martin. Il y avait d'ailleurs une église Saint-Martin à Luxeuil qui est actuellement en cours de fouilles. Par la suite Colomban, sous la protection d'autres rois francs, reprit son activité monastique. Parvenu chez les Souabes, en Allemagne méridionale ou en Suisse actuelle, il voulut aller évangéliser les Wendes ou Slaves. Mais il prit finalement le chemin de l'Italie vers Bobbio (29). C'est en tout cas une première indication de l'intérêt des

missionnaires irlandais en direction des Slaves en rapport avec la monarchie franque et avec le culte martinien. C'est dans le courant du VII^e siècle - correspondant à la phase 2 de la chronologie de Ewig - que la dévotion franque à saint Martin connaît un nouveau développement. Les rois francs conservent la *capa Sancti Martini*, une relique vénérable qui semblerait faire écho au miracle du manteau, à moins qu'il ne s'agisse de la tunique du miracle de la messe de saint Martin à Tours (30). Peu importe car Grégoire de Tours ne parle jamais de cette *capa S. Martini*, de cette chape de saint Martin. A la fin du VII^e siècle, les rois francs conduisent l'armée sous la protection de cette chape et ils la conservent comme leur relique la plus précieuse dans la Chapelle, un nom propre pour désigner leur reliquaire. La chape est passée dans les mains des Pippinides, au plus tard au VIII^e siècle. Et c'est pour cette chape que Charlemagne fait construire à *Aquisgranis*, à Aix, une Chapelle, qui, désormais, n'est plus seulement un organe de la monarchie mais aussi un bâtiment, une architecture. Cette Chapelle manifeste ainsi un nouveau développement du culte martinien dans une perspective politique encore plus insistante mais aussi plus étendue puisque la domination carolingienne tend à s'exercer sur l'Europe entière soit directement soit indirectement.

La conquête carolingienne entraîne un nouvel essor du culte martinien. C'est très clairement le cas dans la marche d'Espagne, la future Catalogne où les nombreuses dédicaces d'églises à saint Martin semblent toutes remonter, en dernière instance, à l'époque carolingienne. Cette phase carolingienne paraît avoir également un rôle considérable en Italie, à partir de la conquête franque en 774 et de la disparition du royaume lombard. On sait que Charlemagne précisément octroya des diplômes en

faveur de Saint-Martin de Tours par lesquels il donnait à l'abbaye tourangelle de très vastes domaines en Italie du nord, par exemple dans la région de Brescia, le Valcamonica, et d'autres terres qui portent la trace de cette donation dans leur nom actuel (31). Ces donations correspondaient à des domaines royaux lombards confisqués par le souverain franc et réaffectés à l'abbaye tourangelle. En outre la tutelle exercée par Charlemagne sur la papauté romaine facilitait les pèlerinages francs vers Rome, sur une route des Francs où le culte de saint Martin indiquait une origine géographique. C'était le cas de Borgo San Martino au nord de Rome (32). Pourtant cette nouvelle vague de fondations martinienues devait surtout, dans le cas italien, entraîner une sorte de réactivation d'un ancien culte et contribuer ainsi à transmettre jusqu'à aujourd'hui un si grand nombre de patronages d'églises et de noms de lieux.

L'expansion franque se fit aussi vers l'est à partir de la Bavière (33). On sait que le siège de Salzbourg fut occupé vers le milieu du VIII^e siècle par un irlandais, Virgile. Or c'est à Salzbourg que nous avons, vers 870, la rédaction d'un texte exceptionnel, la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, le premier texte qui décrive nettement la conversion d'un peuple slave au christianisme. Thomas Lienhard, s'appuyant sur les travaux de Herwig Wolfram et de Walter Pohl, a récemment souligné qu'on ne pouvait pas dater la première conversion de princes carantaniens mentionnés dans ce texte (34). En revanche il souligne clairement la valeur de la mention du baptême de Priwina en 830 à Traismauer, à la confluence du Traisen et du Danube, dans une église Saint-Martin. Cette forteresse de Traismauer avait déjà abrité, à la fin du VIII^e siècle, un synode de l'Eglise de Salzbourg. Elle était un point fort de l'évêque de Salzbourg et du royaume franc à la limite du royaume des Avars. Peut-être l'irlandais Virgile avait-il lui-

même contribué à cette titulature martinienne? Car, pour des Irlandais, saint Martin était étroitement associé à Patrick. Le *liber Ardmacchanus*, ou Livre d'Armagh, écrit en 807, contient à la fois les vies de saint Patrick en vieil irlandais et la *Vita Martini* en latin. Saint Martin était ainsi pour les missionnaires irlandais un saint porteur de l'évangélisation et de la mission. Mais il faut ajouter que les deux sièges d'Aquilée et de Salzbourg qui étendaient leur juridiction sur l'Europe centrale au début du IX^e siècle, avec une délimitation sur la Drave, furent occupés par des personnages de grande envergure intellectuelle: Paulin II à Aquilée et Arn (ou Arnon) à Salzbourg successeur de Virgile. Tous deux étaient des correspondants d'Alcuin, le grand conseiller de Charlemagne, Alcuin, abbé de Saint-Martin de Tours (35). Alcuin a laissé des poèmes qui devaient être des inscriptions pour des autels dans de nombreuses églises. Il a ainsi composé une inscription pour l'abbaye d'Elnone (Saint-Amand dans le nord de la France actuelle) dont l'abbé était Arn de Salzbourg : *Martinus meritis domini condignus amore / Qui sibi sacratam hanc regit ecclesiam / Egregius praesul toto praeclarus in orbe / Torona pausans pastor in urbe pius*. « Martin digne de partager l'amour du Seigneur par ses mérites, qui gouverne pour lui-même cette église sacrée, excellent évêque éminent dans le monde entier, pieux pasteur qui demeure dans la ville tourangelles ». Il a également fourni une inscription pour un autel de l'église monastique de Saint-Pierre de Salzbourg: *Ad sanctum Iohannem Baptistam: Praecursor domini magnus baptista Iohannes / Atque pius praesul pariter Martinus et ipse / Nominibus sacris ista iunguntur in ara / Ante pedes quorum lacrimas hic funde, viator*. « Le précurseur du Seigneur, le grand Jean Baptiste, et le pieux évêque également Martin lui-même sont associés par leurs noms sacrés dans cet autel, à leurs pieds, voyageur, verse

ici des larmes ». On peut ici remarquer l'association de Jean-Baptiste et de Martin comme au Mont Cassin. Pour une église inconnue, Alcuin a écrit ceci: *Hac sacratus honor Martini fulget in ara / Quem colit Europa, quem simul orbis amat / Agmina sacra cui magno iunguntur honore / Sanctorum pariter per pia vota fidei*. « L'honneur sacré de Martin brille sur cet autel, lui à qui l'Europe voue un culte, lui que en même temps l'univers aime, les troupes sacrées des saints lui sont associées par un grand honneur également dans les pieuses prières de la foi » (36). Alcuin invita plusieurs fois son très cher ami Arn à venir prier sur le tombeau de saint Martin à Tours. Tout cela contribuait soit à créer de nouvelles dédicaces martinienues dans les pays danubiens et slaves, soit à réactiver d'anciens titres du côté illyrien ou dalmate (37).

Mais il restait à rejoindre le lieu de naissance de saint Martin. A la fin du IX^e siècle les premiers états slaves chrétiens sur le Danube sont détruits par l'arrivée des Hongrois. Il faut attendre la bataille du Lechfeld en 955 et la victoire d'Otton I^{er} pour obtenir une stabilisation politique de l'Europe centrale. C'est désormais la dynastie ottonienne qui a l'initiative, or les Ottoniens sont de fidèles successeurs des Carolingiens. Vers 972 un moine de Saint Gall, Bruno, est envoyé chez les Hongrois et obtient la conversion du prince hongrois Geza et de plusieurs milliers de Hongrois. Bruno, venant de Saint-Gall, avait nécessairement à l'esprit la *Vita Martini* en particulier dans cette disposition d'un manuscrit de Saint-Gall (ms 557) daté de 880-890 où l'origine pannonienne de Martin est particulièrement bien soulignée (38). Le prince Geza est le père de Vaïk qui prend le nom de baptême Etienne. A la mort de son père, Etienne doit affronter la révolte de Koppany, un prince païen, et remporte la bataille de

Veszprem au cours de laquelle Koppany est tué. Selon une chronique rédigée à la fin du XI^e ou au début du XII^e siècle, Etienne partit au combat sous la bannière de saint Martin (39). Et cette victoire est également associée à la fondation de l'abbaye de Pannonhalma placée sous le patronage de saint Martin, sur un *mons sacer* considéré comme le lieu de naissance du saint. Qu'est-ce que signifiait cette "bannière de saint Martin"? Sans doute est-ce le prolongement direct de la chape portée dans les combats par les rois francs du VII^e siècle, une pratique transmise au prince hongrois par l'intermédiaire des Ottoniens fidèles successeurs des Carolingiens. C'est d'ailleurs dans un milieu ottonien, à l'abbaye de Fulda, vers 970-980, que furent composés les sacramentaires de Fulda qui conservent les plus anciennes représentations iconographiques de la charité de saint Martin.

Parti de l'Italie au V^e siècle, le culte de saint Martin s'est développé dans le contexte d'une affirmation de l'orthodoxie face à l'hérésie mais aussi dans la célébration d'un héros du premier monachisme. Le prestige acquis par ce culte rejaillit bien vite sur le tombeau lui-même où le roi franc Clovis donne une dimension politique décisive à un culte qui devient, ultérieurement, un palladium de la monarchie franque. C'est le texte de Sulpice Sévère qui soutient toutes ces dimensions du culte et qui oriente aussi vers l'Europe centrale. La christianisation des Slaves puis des Hongrois, entre le VIII^e siècle et le XI^e siècle s'appuie, entre autres, sur la figure de saint Martin en tant que saint missionnaire et saint protecteur du roi chrétien. Ce sont des dimensions du culte qui cependant tirent leur origine du caractère christique de la sainteté martinienne.

Notes:

1. Cf. E. Ewig, Le culte de saint Martin de Tours à l'époque franque, dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* 1961. Sur le rôle du tombeau voir aussi Luce Pietri, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle*, Ecole Française de Rome, Rome 1983. A propos du tombeau, du point de vue archéologique, signalons l'hypothèse de Henri Galinié: lors de fouilles dans la zone de l'actuel cloître de Saint-Martin, à proximité immédiate de l'ancienne basilique, on a dégagé un bâtiment élevé sur quatre poteaux de bois, sans fondation profonde, mais présentant tout autour une surface très piétinée apparemment liée à une circumambulation très importante. Ce bâtiment peut être daté de la seconde moitié du V^e siècle; il s'agirait d'une construction provisoire destinée à abriter le tombeau de saint Martin et assurer la continuité de la dévotion pendant la construction de la basilique de Perpetuus, cf. le magnifique volume: H. Galinié (dir.), *Tours antique et médiéval. Lieux de vie temps de la ville. 40 ans d'archéologie urbaine*, Tours 2007, p. 96.

2. Sur Grégoire de Tours: Martin Heinzelmann, *Gregor von Tours (538-594) "Zehn Bücher Geschichte"*. *Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Darmstadt 1994. Du même auteur, Martin von Tours, dans *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, t. 19, 2001, col. 365-368. Du même auteur, Le modèle martinien, dans *Les saints et l'histoire. Sources hagiographiques du haut moyen âge*. Etudes réunies par Anne Wagner, Paris 2004, p. 33-42.

3. Cf. Luce Pietri, Clovis et l'Eglise de Tours, dans M. Rouche, *Clovis Histoire et mémoire I*, Paris 1997, p. 321-330.

4. Il faut souligner la critique radicale de Ewig faite par Allan Scott McKinley, The first two centuries of Saint Martin of Tours, *Early Medieval Europe*, may 2006, vol. 14, p. 173-200, qui insiste sur les différents groupes d'intérêts autour de la figure martinienne au V^e siècle: le groupe ascétique et lettré de Sulpice Sévère, le groupe tourangeau intéressé par la figure de l'évêque, le groupe monastique autour de Marmoutier. Ces différents groupes ne parviendraient pas, selon McKinley, à développer vraiment le culte de saint Martin qui resterait finalement très limité jusqu'à Grégoire de Tours. Il remet aussi en cause le lien supposé entre le culte de saint Martin et la monarchie franque en soulignant qu'aucun souverain ne s'est fait inhumer à Tours. La présentation est peut-être un peu trop paradoxale. Ainsi l'absence de lien entre la monarchie franque et le culte de saint Martin avant Grégoire de Tours laisserait supposer que le récit du "triomphe" de Clovis à Tours en 507 est entièrement une forgerie de Grégoire, ce qui

semble un peu excessif. L'auteur lui-même mentionne la présence du culte de saint Martin dans la *Vita Genovefi*, or ce texte du début du VI^e siècle n'est pas sans rapport avec l'ascension politique de Clovis, cf. M. Heinzelmänn et J.C. Poulin, *Les Vies anciennes de sainte Geneviève de Paris. Etudes critiques*, Paris, Champion, 1986. On aurait donc là un témoin antérieur à Grégoire d'un lien entre ce culte et la monarchie. Mais il ne s'agirait que d'indices d'un rapprochement et il est en effet vraisemblable que Grégoire de Tours ait vraiment construit sur ces premiers indices une véritable idéologie du lien entre monarchie et culte. La volonté de démontrer le faible nombre d'églises et d'attestations du culte avant Grégoire pourrait aussi faire problème. Le grand nombre d'églises et de patronages Saint-Martin connu ultérieurement ne semble pas pouvoir s'expliquer sans une grande ancienneté du culte et de sa diffusion. Mais il est évident que la période la plus ancienne peut difficilement être distinguée de phases plus récentes d'expansion du culte. Prenons ainsi le cas des toponymes en "Dommartin" ou "Dammartin", cf. A. Dauzat, *La toponymie française*, Paris 1960 et E. Nègre, *Toponymie générale de la France*, 3 vol., Genève 1990-1991. Cette forme linguistique pourrait suggérer une grande ancienneté du culte: elle est en effet attestée très majoritairement dans trois cas: Pierre, Marie et Martin. Cependant d'autres saints, localement, ont droit aussi à cette forme "primitive" (Domrémy, Danjeul pour saint Georges, etc...), en outre le culte de la Vierge ne se développe vraiment qu'à partir de l'époque carolingienne, et surtout le maintien de ces formes dans la toponymie actuelle est avant tout une question géographique et non pas chronologique: c'est dans la partie orientale de la France actuelle, depuis l'est parisien jusqu'à la Lorraine, qu'on trouve ce type de formes. Elles ont existé ailleurs mais ont été remplacées, à partir du XI^e siècle,

par les formes “modernes” en Saint-Martin, Saint-Léger, etc... Dans la logique de l’auteur on ne peut donc pas utiliser l’existence de ces formes “primitives” comme un argument chronologique. Mais on pourrait aussi évoquer les données archéologiques: l’ancienne église Saint-Martin d’Angers a fait l’objet de fouilles récentes très intensives, une église est attestée dès le V^e siècle, certes aucune trace écrite ne peut assurer que cet édifice religieux portait déjà la titulature de saint Martin, même si aucun autre titre ne semble avoir été attesté ensuite, cf. D. Prigent, *La collégiale Saint-Martin d’Angers*, Rennes, éditions Ouest-France, 2006. L’hypothèse de H. Galinié sur le tombeau à Tours au V^e siècle, cf. supra note 1, ne concerne que le culte local tourangeau et n’ajoute rien a priori à la question de la diffusion du culte au V^e siècle. Au fond, le coeur de cet article consacré exclusivement à la Gaule rejoint en quelque sorte, indirectement, l’argument de notre démonstration sur le rôle clé de l’Italie dans la diffusion du culte non pas à partir du tombeau mais à partir de la *Vita*.

5. Peter Brown, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris 1984, souligne, p. 89, que Sulpice Sévère construit le personnage de Martin comme intercesseur plutôt que comme modèle, soulignant du même coup la place première de la *Vita* dans la sainteté de Martin.

6. Gallus, *Dialogues sur les “vertus” de saint Martin*, introd., texte et trad. par Jacques Fontaine, SC 510, Paris 2006, livre 3, ch. 17, § 5, p. 358-359. Voir aussi Janine Desmulliez, notice “Paulin de Nole” dans *Prosopographie Chrétienne du Bas-Empire, L’Italie* sous la dir. de C. et L. Pietri, Ecole Française de Rome, Rome 2000, p. 1635-

1637. Paulin n'a, semble-t-il, pas réussi à communiquer son enthousiasme à ses correspondants les plus éminents qu'étaient Jérôme et Augustin car ils n'évoquent jamais Martin. Mais son enthousiasme a été suffisamment communicatif pour diffuser largement ce texte dans les milieux italiens et illyriens peut-être par l'intermédiaire de Nicéas évêque de Rémésiana auj. Biela Palanka en Serbie. On a aussi la lettre 29, 14 où Paulin fait l'éloge de la *Vita Martini* à l'intention de Nicéas. Voir dans ce même colloque les communications sur le culte de saint Martin dans l'actuelle Croatie, en particulier les données archéologiques prudemment interprétées par Terpmir Vedric.

7. Cf. C. Sotinel, Rome et l'Italie de la fin de l'empire au royaume gothique, dans L. Pietri (dir.), *Les Eglises d'Orient et d'Occident 432-610*, vol. 3 de l'*Histoire du Christianisme*, Paris Desclée 1998, p. 279-296. Il est permis de supposer que la fondation de cette basilique répondait aux enjeux du moment: ces deux saints, Silvestre et Martin, n'étaient ni l'un ni l'autre des martyrs. Silvestre était l'évêque de Rome associé à la conversion de Constantin et cette dédicace correspond sans doute à la diffusion de la légende de Silvestre. Sans doute Symmaque cherchait-il ainsi à évoquer le rôle glorieux du pontife romain pour faire taire ses adversaires mais Martin est-il là aussi en tant qu'évêque? On peut supposer qu'il est là d'abord en tant que moine et héros des milieux monastiques et ascétiques au sein desquels sa Vita était lue et prise pour modèle. Symmaque aurait ainsi cherché à renforcer ses liens avec ces milieux monastiques. Dans cette perspective on doit noter que Silvestre, selon la légende, s'était réfugié sur le Mont Soracte avant de revenir à Rome pour baptiser Constantin. Silvestre avait donc pratiqué aussi une forme d'ascétisme érémitique dans un lieu qui est, au

début du VI^e siècle, occupé par des moines selon le témoignage des Dialogues de Grégoire le Grand. l'association Silvestre / Martin suggérerait l'insistance sur la relation entre vie monastique et fonction épiscopale, insistance de nature à étouffer les rumeurs malveillantes sur les moeurs de Symmaque et à gagner à sa cause les milieux monastiques et ascétiques.

8. Sur ce manuscrit: E.A. Lowe, *Codices Latini Antiquiores*, IV Italy: Perugia-Verona, 1947, n° 494: écrit à Vérone par Ursicinus en 517 comme on le voit à partir de la souscription sur le fol. 117: *Perscriptus codex hec verona de vita beati martini episcopi et confessoris et beati pauli sanctorum sub die kalendarum augusti agapito UC C indictione decimae per ursicinum lectoris ecclesiae veronensis*. La souscription d'Ursicinus est originale et fait de ce manuscrit un repère en paléographie latine. Il contient précisément la *Vita Martini*, les *epistulae* et les *Dialogi* de Sulpice Sévère et la *Vita Pauli* (saint Paul l'ermite) de saint Jérôme. Le manuscrit a été lu, au IX^e siècle par l'archidiaque Pacificus de Vérone.

9. Cf. Jean-Charles Picard, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord des origines au X^e siècle*, Rome, Ecole Française de Rome 268, 1988, p. 205-206. Opicinus de Canistris, clerc de la cour pontificale d'Avignon, originaire de Pavie, rédige au début du XIV^e siècle un *De laudibus civitatis ticinensis* dans lequel il indique que Crispinus Ier (...446-466) avait été inhumé dans l'*Ecclesia Sancti Martini in Terra Arsa* puis transféré à la cathédrale par Iohannes III Bonus (...912-924). L'auteur signale que Crispinus est le seul évêque de Pavie à porter

ce nom, ce qui rend crédible cette notice, toutefois rien n'indique pourquoi cet évêque s'intéressait à saint Martin. Il rappelle, p. 277, que Martin était devenu catéchumène à Pavie. Enfin p. 717 il relativise la place éventuelle du modèle martinien en Italie du Nord du moins dans l'hagiographie épiscopale qui est, du reste, tardive, et sans comparaison avec la richesse et la précocité de l'hagiographie épiscopale en Gaule.

10. Mais il faudrait évidemment être certain que le titre était déjà porté dès cette époque cf. Alessio Persic, San Martino “proto-monaco” d'Occidente e testimone della spiritualità di Aquileia cristiana, dans *Martino Un santo e la sua civiltà nel racconto dell'arte*, a cura di Alessio Geretti, Milan, Skira, 2006, p. 41-75. Et dans ce colloque, la communication de Alessio Persic sur la place d'Aquilée dans la carrière elle-même de Martin.

11. Ennode de Pavie, Hymne *Cum gesta Martini loquor... Auctores Antiquissimi* 7, ed. F. Vogel, Berlin 1885, CCCLI (Carm. 1, 20) p. 255. Cette hymne à saint Martin suit une hymne pour sainte Marie et précède une hymne pour saint Denis. Le rapprochement saint Martin / saint Denis pourrait avoir un caractère gallo-franc, mais cela semble bien précoce, dès le début du VI^e siècle, et de surcroît, dans le royaume de Théodoric. Saint Denis n'est pas décrit autrement que par des formules très générales qui ne concernent sans doute que le saint grec. La présence de Marie serait aussi un indice de cette orientation “grecque” de ces hymnes.

12. *Versus de Verona*, ed. Dümmler, MGH Poetae I, Berlin 1880 et G.B. Pighi,

Università degli studi di Bologna, Bologne 1960. On remarque que les saints associés à Martin se retrouvent aussi sur la mosaïque de Ravenne, cf. infra.

13. Je reprends ici un thème déjà abordé par Martin Heinzelmann dans sa conférence de Poitiers de 2006, cf. infra note 15.

14. Cf. F.W. Deichmann, *Ravenna Hauptstadt des spätantiken Abendlandes. I. Geschichte und Monumente, II. Kommentar, III. Frühchristliche Bauten und Mosaiken von Ravenna*, Wiesbaden 1969-1973, 5 vol.

15. Cf. Venance Fortunat, *Oeuvres t. IV, Vie de saint Martin*, texte établi et traduit par Solange Quesnel, Paris, Belles-Lettres, 1996 et Sylvie Labarre, *Le manteau partagé. Deux métamorphoses poétiques de la vie de saint Martin chez Paulin de Périgueux (V^e siècle) et Venance Fortunat (VI^e siècle)*, Paris, Etudes Augustiniennes, 1998. Sur la place de Ravenne dans le culte de saint Martin: Martin Heinzelmann, La collection du Martinellus, conférence donnée au Centre d'Etudes Supérieures de la Civilisation Médiévale, Poitiers, 1. 07. 2006. Voir aussi *Venanzio Fortunato tra Italia e Gallia, Atti del convegno internazionale di studi*, Valdobbiadene-Treviso 1990, Provincia di Treviso 1993, en part. M. Pavan, *Venanzio Fortunato tra Venetia, Danubio e Gallia Merovingica* p. 11-24 et M. Reydellet, *Tradition et nouveauté dans les Carmina de Fortunat* p.81-98.

16. Dialogues II, 8, 10-11.

17. Cf. A. de Vogüé, note 11 dans Dialogues II, SC 260, p. 168-169 et A. Pantoni, l'esplorazione archeologica, dans *Il sepolcro di San Benedetto*, Montecassino 1951 (*Miscellanea Cassinese* 27), p. 71-94.

18. Cf. Carol Heitz, Les monuments de Rome au temps de saint Benoît, dans *San Benedetto nel suo tempo. Atti del 7° congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, 2 vol., Spolète 1982, p. 255-270, qui relève la présence originaire de Martin au Mont Cassin mais ne peut l'expliquer et Georg Jenal, *Italia ascetica et monastica. Das Asketen und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca 150/250 - 604)*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters 39, 2 vol., Münster 1995. Le Mont Cassin fut détruit vers 580 par les Lombards selon le témoignage de Grégoire le Grand. Il est reconstruit au début du VIII^e siècle par Petronax encouragé par le pape Grégoire II. Au milieu du VIII^e siècle, le pape Zacharie fit traduire les Dialogues en grec. A partir du grec ils furent traduits en vieux slave, cf. Christian Hannick, Die griechische Überlieferung der Dialogi des Papstes Gregorius und ihre Verbreitung bei den Slaven im Mittelalter, dans *Slovo*, Staroslavenski Institut Zagreb, vol. 24, 1974, p. 41-56, cette traduction slave des Dialogues est devenue le *Rimskij paterik*.

19. Cf. Paul Meyvaert, The Authentic Dialogues of Gregory the Great, dans *Sacris Erudiri* 43, 2004, p. 55-129, en part. p. 78-81 où l'auteur remarque que la description de Grégoire correspond à celle de quelqu'un qui a lui-même visité les lieux et p. 126-129 annexe sur Grégoire le Grand et Sulpice Sévère.

20. Dial. III, 16. Un peu plus loin dans Dial. III, 26, Grégoire évoque un autre ermite, nommé Menas, dans la province du Samnium. A son sujet, Grégoire évoque le thème du martyr en temps de paix dans le courage à corriger les pécheurs. A. de Vogüé observe que, “chose curieuse”, ce thème se retrouve dans une homélie de Grégoire - HomEv 35 - prononcée pour la fête de saint Menas qui avait un sanctuaire sur la voie d’Ostie. Mais il s’agit, bien sûr, du saint égyptien, bien antérieur, et dont la fête tombe le 11 novembre, ce qui, d’ailleurs, amène à célébrer à Rome la fête de saint Martin le 10 novembre. Ainsi le saint égyptien serait en quelque sorte équilibré par son homonyme italien du VI^e siècle tout comme le saint “gaulois” le serait par son homonyme du Mont Marsique; le parallèle serait d’autant plus net que leur fête respective tombe le même jour.

21. Cf. Herbert Bloch, *Montecassino in the Middle Ages*, 3 vol., 1986.

22. G. Jenal, op. cit., associe la dédicace napolitaine à l’action du patrice Liberius qui fit une brillante carrière entre 484 et 554. Il fut en particulier préfet du prétoire des Gaules entre 515 et 533. G. Jenal pense que son inspiration martinienne lui viendrait de cette période gauloise. Ceci me rend très dubitatif. Liberius a exercé en Provence sous l’autorité du royaume ostrogothique de Théodoric et bien loin de Tours. En revanche la Campanie est le lieu même où Paulin fut évêque, cf. supra. Il me paraît plus simple de supposer une tradition ascétique et martinienne locale. Du reste G. Jenal se garde bien de donner une explication à la dédicace martinienne attestée par Grégoire pour Palerme.

23. Cf. Nicola Cilento, I monasteri dans *Storia di Napoli*, Naples 1969, p. 655-668. Janine Desmulliez, Note de topographie napolitaine, dans *Mélanges de l'Ecole Française de Rome Antiquité* 98-2, 1986, p. 873-879. D. Ambrasi, Gregorio Magno e Napoli, dans *Campania Sacra* 21, 1990, p. 8-43. B. Judic, Grégoire le Grand, les moines et la ville, dans *Les moines dans la ville, colloque de Lille 31 mars-1 avril 1995*, Université catholique de Lille 1996, p. 7-32.

24. *Il futuro dei Longobardi. L'Italia e la costruzione dell'Europa di Carlo Magno*, a cura di Carlo Bertelli e Gian Pietro Brogiolo, Milan et Brescia 2000, p. 93. Les recherches de Pierre Courcelle ont permis d'identifier précisément la topographie de la fondation cassiodorienne: il y avait deux sites monastiques séparés d'environ 800 m. En bas se trouvait le site du "vivier", Vivarium où on a pu retrouver trois bassins alimentés en eau de mer et destinés à la pisciculture; une église Saint-Marie est associée à ce site. En haut sur un sommet de colline se trouvait une église Saint-Martin, du moins le patronage figure dans les plus anciens manuscrits des Institutiones de Cassiodore offrant une représentation figurée de son monastère; ce site de hauteur est Castellum - connu par Grégoire le Grand sous le nom de *monasterium Castellense* - et qui a conservé jusqu'au XX^e siècle dans le toponyme San Martino di Copanello; c'est là que des travaux ont mis à jour en 1952 un sarcophage datable du VI^e siècle et qui pourrait être le sarcophage de Cassiodore lui-même, cf. J. O'Donnell, *Cassiodorus*, University of California Press 1979 accessible sur: ccat.sas.upenn.edu/jod/texts/cassbook/chap6.html

25. *Immanes variasque pio sub foedere Christi / Adsciscis gentes: Alamannus, Saxo,*

Toringus, / Pannonius, Rugus, Sclavus, Nora, Sarmata, Datus / ... Te duce nosse Deum gaudent. MGH Auct. Antiq. VI, 2, p. 195.

26. Cf. Martin Heinzelmann, El culto a san Martin con especial atencion a su transcendencia hispanica, dans *Visitandum est. Santos y Cultos en el Codex Calixtinus. Actas del VII Congreso Internacional de Estudios Jacobeos. Santiago de Compostela 16-19 de septiembre de 2004*, Galicia, Xunta de Galicia, Conselleria de Cultura e Deporte, Xerencia de Promocion do Camino de Santiago, 2005, p. 163-187.

27. Cf. Alessio Persic, art. cité, et sa contribution dans ce colloque.

28. Paul Diacre, *Historia romana* 7 et *Histoire des Lombards* II, 13, trad. F. Bougard, Brepols 1994, p. 43-44.

29. On notera qu'un fragment de la *Vita Martini* en onciale du début du VIII^e siècle a probablement été écrit à Bobbio, c'est le Vat. lat. 5764 et c'est le plus ancien témoin manuscrit aujourd'hui conservé après le Veronensis XXXVIII.

30. Cf. Luce Pietri, La capa Martini. Essai d'identification de la relique martinienne, dans *Romanité et cité chrétienne. Mélanges en l'honneur d'Yvette Duval*, Paris 2000, p. 343-357.

31. par ex. peut-être Cazzago San Martino à l'ouest de Brescia. Cf. E. Mabille, La

pancarte noire de Saint-Martin de Tours, *Mémoires de la Société Archéologique de Touraine* XVII, 1865, p. 395 s. n° XXIX du 16 juil. 774, n° XCIX de 774 ou 780, et *Die Urkunden Pippins, Karlmans und Karl der Grosse*, MGH, *Diplomata Karolinorum* I, hg. E. MÜHLBACHER, Berlin 1906, n° 81, p. 115-117. Ces diplômes mentionnent l'île et la villa de Sirmione dans le lac de Garde, Peschiera, le Valcamonica dans les pays de Brescia et Bergame, une dépendance à Pavie, la villa de Solari et d'autres lieux. Ces diplômes ont été renouvelés, éventuellement à l'occasion de restitution de biens usurpés, par le comte Eudes en 886, par Charles le Gros en 887, par un concile de 887, par Bérenger Ier en 896, par Otton III en 998 et par le marquis Hugues en 1002.

32. Cf. M. Matheus, Borgo San Martino, an early medieval pilgrimage station on the via francigena near Sutri, dans *Papers of the British School at Rome* 68, 2000, p. 185-199.

33. Lors d'une expédition franque contre les Avars en 791, menée le long du Danube au-delà de la Raab, Charlemagne fit revenir l'armée sous la direction de Theodoricus et Maginfridus par la bohême mais lui-même revint par Savaria, *per Sabariam reverti statuit*, selon les Annales royales a. 791, cf. Geza Aigner, *Szent Marton es Savaria*, Szombathely 2007 et dans ce colloque.

34. Cf. *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, en tête des *Gesta archiepiscoporum Salisburgensium*, ed. W. Wattenbach, MGH, SS 11, Hanovre 1854. Herwig Wolfram, *Salzburg, Bayern, Österreich. Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und die Quelle ihrer Zeit*, Munich 1995. Id., Les Carantaniens, le premier peuple slave baptisé,

dans M. Rouche ed., *Clovis Histoire et mémoire*, tome 2, Paris 1997, p. 279-287. Walter Pohl, *Strategies of Distinction: the Construction of Ethnic Communities 300-800*, Leiden, Brill, 1998. Thomas Lienhard, Esclavage, otages, hommage: les relations entre les Slaves de l'ouest et les Francs au VIII^e et au IX^e siècle, d'après le cas des Carantaniens, dans *European Review of History-Revue Européenne d'Histoire* 9, n° 1, 2002, p. 100-106. Id. De l'intérêt d'une identité ethnique: les chefs slaves et la Chrétienté d'après la *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*, dans *Texts and Identities in the Early Middle Ages. Forschungen zur Geschichte des Mitellalters* 12, Wien 2006. Id., Les combattants francs et slaves face à la paix: crise et nouvelle définition d'une élite dans l'espace oriental carolingien au début du IX^e siècle, dans *Les élites au haut moyen âge, crises et renouvellements*, sous la dir. de F. Bougard, L. Feller et R. Le Jan, Brepols 2006, p. 253-266. Je remercie spécialement Thomas Lienhard pour ces informations décisives. Cf. aussi Andrea Tilatti (a cura di), *La cristianizzazione degli Slavi nell'arco alpino orientale, secoli 6-9*, Roma 2005.

35. Voir récemment sur Alcuin: P. Depreux et B. Judic eds., *Alcuin de York à Tours. Ecriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut moyen âge, Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* (Rennes), tome 111, n° 3, 2004. Sur le rôle d'Alcuin dans le pèlerinage à Tours: B. Judic, Le pèlerinage à Saint-Martin de Tours du VII^e au XI^e siècle, dans Jean Chélini (dir.), *Les pèlerinages dans le monde*, Paris Picard 2007.

36. Cf. MGH. Poetae I, ed. Dümmler, Berlin 1880, p. 307, 339, 316.

37. Il existe à Split, dans l'ancien palais de Dioclétien, du côté nord de la ville, une chapelle dédiée à saint Martin et remontant au IX^e ou X^e siècle, attestée par cette inscription: *Hoc in templo patrocinia in honore(m) beati martini ac genetricis dei marie s(an)c(t)i q(ue) g p.* la dernière ligne doit être lue *sanctique gregori papae*. L'association entre saint Martin et saint Grégoire se trouve dans les monuments du XII^e siècle, cf. Jacques Zeiller, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie*, Paris 1918, p. 84 qui renvoie à H. Delehaye, *Analecta Bollandiana* XXIII, 1904, p. 17 pour l'association Martin / Grégoire. On relèvera aussi deux textes rapprochés par F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome des origines au IX^e siècle*, Paris 1926: Le *Liber pontificalis* rapporte que le pape Jean IV (640-642) envoya un saint abbé digne de confiance nommé Martin en Dalmatie pour racheter des esclaves chrétiens et récupérer les reliques des églises ruinées. Par ailleurs Constantin Porphyrogénète, dans le *De administrando imperio*, rédigé entre 948 et 952, assure que Héraclius (au VII^e siècle) a cherché à convertir les Slaves du sud (Croates et Serbes) et a demandé au pape Jean IV d'envoyer une mission chez les Slaves. Dvornik considère que ces deux textes peuvent en effet se rapporter à un même événement et que la Dalmatie se trouvait dans la juridiction de Rome d'où la demande de Héraclius. Certes le *Liber pontificalis* évoque seulement le rachat de captifs et la récupération de reliques mais cette démarche impliquait une mise en relation avec une autorité locale et pouvait être un préalable à une activité missionnaire. L'envoyé du pape, le saint abbé Martin, n'est pas autrement connu selon L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, I, Rome 1955, même si on pourrait songer au futur pape Martin I^{er} (649-655) et qu'un tel nom était augural. Toujours selon le *De administrando imperio*, § 31, vers le milieu du IX^e siècle, "un homme appelé

Martin arriva de la région de Francie qui se trouve entre la Croatie et Venise; c'était un homme d'une grande piété, quoique vêtu en laïc; les Croates disent qu'il accomplit de nombreux miracles" cf. F. Dvornik, op. cit. Sur tout ceci voir désormais les communications de Antonja Kis et Terpimir Vedris dans ce colloque.

38. Le ms Saint-Gall 557 commence par la lettre à Desiderius, puis contient une table de *capitula*, suivie par la préface de la *Vita Martini*. Chacun de ces trois éléments présente une première page ornée d'une grande initiale. Le début lui-même de la *Vita Martini* se trouve donc à l'intérieur du manuscrit. Mais celle-ci commence en haut d'un recto, page 13 du manuscrit, avec l'initiale I de *Igitur Martinus*, en très grandes majuscules, sur la ligne suivante, en majuscules, *Sabarie Pannoniarum*, ligne suivante, majuscules un peu plus petites, *oppido oriundus*, ensuite la ligne suivante présente le texte en minuscules carolines (cf. http://www.cesg.unifr.ch/virt_bib/handschriften.html). On peut comparer avec le ms Tours BM 1018, début XI^e siècle, qui n'a pas la lettre à Desiderius et pas de table des *capitula*. La *Vita* elle-même commence au fol. 5 v^o, en haut de page, avec deux lignes en très grandes majuscules portant *Incipit Vita Sancti Martini praesulis*, ce qui renvoie *Sabarie...* à la cinquième ligne. Le ms Paris BNF lat. 13759, écrit à Tours, premier quart du IX^e siècle, présente fol. 1 la lettre de Sévère à Desiderius, puis fol. 2 en bas la table des *capitula*, fol. 4 la préface avec une ligne en grandes majuscules INCIPIT PRAEFATIO, enfin fol. 5 v^o, au milieu de la page une ligne en grandes majuscules INCPT VITA SCI AC puis trois lignes en majuscules onciales *BEATISSIMI PATRONIS / NOSTRI MARTINI EPI / ATQUE CONFESSORIS* / un I de *Igitur* est étiré sur la hauteur des neuf lignes restantes de la page; ces lignes en minuscules

commencent par (I)*gitur martinus sabariae pannoniarum / oppido oriundus fuit. Sed intra ita / liam ticini* ... Paris BNF lat. 5325, écrit à Tours, premier ou deuxième quart du IX^e siècle, présente aussi d'abord la lettre à Desiderius, puis la table des *capitula*, la préface et, fol. 6, en haut de la page trois lignes en grandes majuscules IN XPI NOMINE / INCIPIT VITA / SCI MARTINI EPI / suivies de trois lignes en majuscules onciales *IGITUR MARTINUS SABBA / RIAE PANNONIARUM OPPIDO / ORIUNDUS FUIT. SED INTRA* / puis en minuscules *italiam ticini* ... Paris BNF lat. 10848, écrit à Tours, deuxième quart du IX^e siècle, commence aussi par la lettre à Desiderius, puis la table des *capitula* et la préface; au fol. 5 v^o en haut de la page trois lignes en majuscules INCP VITA / SCI MARTINI / EPISCOPI ET / puis une ligne en majuscules un peu moins grandes CONFESSORI / IGITUR MARTINUS / le I de *igitur* est enluminé et s'étire sur les deux tiers de la page; la sixième et la septième lignes, en noir et en majuscules onciales (donc un peu plus petites) *SABBARIAE PANNONIARU / OPPIDO ORIUNDUS FUIT* / (cf. la base Mandragore de la BNF: <http://visualiseur.bnf.fr>). Ces trois manuscrits, parmi les plus anciens *Martinellus* produits par le scriptorium de Tours, ne semblent pas mettre spécialement en valeur le nom *Sabaria* et le ms 1018 de Tours, au XI^e siècle, se situerait encore dans cette veine, même si entre les trois manuscrits du IX^e siècle on pourrait observer une progressive mise en évidence du nom de la ville natale. Cette comparaison, très superficielle, souligne en tout cas la qualité de la présentation du nom de *Sabaria* dans le manuscrit de Saint-Gall. Sur les trois manuscrits parisiens, cf. *Catalogus codicum hagiographicorum latinorum B. N. Paris*. ..., Bruxelles 1890.

39. Cf. Robert Folz, *Les saints rois du Moyen Âge en Occident (VI^e - XIII^e siècle)*, Bruxelles 1984, p. 76-84. Gyula Kristo, *Histoire de la Hongrie médiévale, tome I Le temps des Arpads*, Rennes PUR 2000, p. 36-37. Marianne Saghy, Le baptême de saint Etienne de Hongrie, dans M. Ruche ed., *Clovis Histoire et mémoire*, II, 1997, p. 437-452. *Mons Sacer 996-1996*, 3 vol., Pannonhalma 1996.